

fil.

Hermann Krings  
Ursprung und Ziel der Philosophie  
der Existenz.

Philosophisches Jahrbuch Bd. 61 (1952) ~~433-~~  
433-455

zu Schelling: S. 434f.

# URSPRUNG UND ZIEL DER PHILOSOPHIE DER EXISTENZ

Von Hermann Krings

Ursprung und Ziel erläutern sich gegenseitig. Ist das Ziel einer Bestrebung erkannt, so wird ihr Ursprung verständlicher. Ist ihr Ursprung bekannt, so ist leichter zu begreifen, wohin sie zielt. So auch bei der Philosophie der Existenz. Diese Untersuchung will die Auffassung darlegen, daß die Philosophie der Existenz ein Durchgang ist von einem noch nicht genügend geklärten Ursprung zu einem noch nicht erreichten Ziel. Daher ihre eigentümliche Vielgesichtigkeit und ihr Schwanken zwischen kategorialer Spielerei und denkerischer Penetranz, zwischen Menschenlehre und Metaphysik, zwischen leichtfertiger Mode und religiösem Ueberernst. Ist sie aber ein Durchgang, so ist sie selbst nicht eigentlich Philosophie, sondern die Propädeutik zu einer neuen Epoche der Philosophie, die noch als Aufgabe vor uns steht.

## I.

Die unmittelbaren Wurzeln der Philosophie der Existenz liegen in der Romantik. Zwar führt man meist eine weiter reichende Genealogie an, die über Pascal, Augustinus bis zu Sokrates reicht. Doch ist es etwas anderes, die Reihe eines geistigen Typus aufzustellen, als die Genesis eines geistesgeschichtlichen Vorgangs zu erkunden, der von Denkern verschiedenster Typik getragen wird. Die Existenzphilosophie ist eine neuzeitliche Erscheinung; denn ihr Ausgangspunkt ist ein Protest gegen die neuzeitliche Metaphysik von Descartes und Spinoza bis zu Hegel und gegen alle folgenden Hegelianer in der Philosophie und in den Wissenschaften. Von einer Reaktion und einem Protest im eigentlichen Sinn kann aber erst in der frühen Romantik die Rede sein. Darum scheint mir die Genesis der Existenzphilosophie bis dorthin zu reichen und nicht weiter.

Wenn etwa Jacobi rückschauend seine Philosophie als eine „persönliche“ bezeichnet und gegen Spinoza behauptet, „es gibt keine Vernunft als in Person“, wenn er, Pascal wiederholend, sagt: „Der Gott der Bibel ist erhabener, als der Gott, welcher nur ein Absolutes ist“, wenn es ihm in seiner Philosophie um den Menschen geht, er aber nicht mehr glaubt, daß die Vernunft der Finsternis Herr werden könne, in die der Mensch gesunken sei, sondern nur „die Kraft eines vernünftigen Lebens“ (Werke, 4, I S. XVII, XXIV, XLI f.), dann ist dies der gleiche Protest im Zustand des unentwickelten Ansatzes und gegen Spinoza gerichtet, der sich später bei Kierkegaard gegen Hegel erheben wird.

Die Philosophie der Existenz hat ihren Ursprung in einem halben Protest gegen Spinoza, für den der Mensch, sein Leben und seine Freiheit verschlungen war in der absoluten Substanz, jenem Unbegriff, in dem das Sein und Gott vermengt war, und in einem vollständigen Protest gegen Hegel, dessen Philosophie in der Vermengung von absoluter Vernunft und Gott noch oben drein des Seins verlustig ging. In der Terminologie Schlegels oder Schellings gesprochen, ist die neue Philosophie ein Protest ebenso gegen den Realismus oder Dogmatismus Spinozas, wie gegen den Idealismus Fichtes oder Hegels, wie auch in gewissem Maß gegen den Uebergang vom einen zum anderen, gegen den Kritizismus Kants; also ein Protest gegen jede mögliche Form der neuzeitlichen Metaphysik, deren erstes Prinzip das Prinzip der Identität war. Sie suchte, die Identität zu sprengen, und drängte zu konkreten metaphysischen Fragen wie der nach der Wirklichkeit Gottes, nach der Freiheit des Menschen, nach dem Ursprung des Bösen u. a. Nachdem Schelling zugleich mit Schlegel heftige Kritik geübt hatte, ist er der erste, der diese Philosophie entwirft und zwar in den „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ und in den „Weltaltern“.

Doch schon in seinen Anfängen hat er die Eigentümlichkeit dieses Durchbruchs vorausgesehen. Dafür ein Hinweis, der zugleich den Anschluß an Jacobi zeigt. 1795 (Vom Ich als Prinzip der Philosophie, I. S. 156 f.) schreibt er, „daß eine Philosophie, die auf das Wesen des Menschen selbst gegründet ist, nicht auf tote Formeln, als ebenso viele Gefängnisse des menschlichen Geistes, oder nur auf ein philosophisches Kunststück gehen könne, das die vorhandenen Begriffe nur wieder auf höhere zurückführt und das lebendige Werk des menschlichen Geistes in tote Vermögen begräbt; daß sie vielmehr, wenn ich es mit einem Ausdruck JACOBIS sagen soll, darauf geht, *Daseyn zu enthüllen und zu offenbaren*, daß also ihr Wesen Geist, nicht Formel und Buchstabe, ihr höchster Gegenstand aber nicht das durch Begriffe Vermittelte, mühsam in Begriffe Zusammengefaßte, sondern *das unmittelbare nur sich selbst gegenwärtige im Menschen* seyn müsse; daß ferner ihre Absicht nicht bloß auf eine Reform der Wissenschaft, sondern auf gänzliche Umkehrung der Prinzipien d. h. auf eine Revolution derselben gehe“. Er fährt fort: „Es ist ein kühnes Wagestück der Vernunft, die Menschheit freizulassen; . . . aber das Wagestück kann nicht fehlschlagen, weil der Mensch in dem Maß größer wird, als er sich selbst und seine Kraft kennenlernt.“ Das erste Prinzip dieser revolutionierten Philosophie ist dies: „*daß das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe*“, daß der Mensch kein Ding, keine Sache, und seinem eigentlichen Sein nach überhaupt kein Objekt sei.“

Das ist zunächst gut fichtisch. Aber obwohl Schelling hier noch als Fichtianer spricht und seine idealistische Periode noch bevorsteht, klingt ein anderer Ton durch. Worum es ihm letztlich geht, ist nicht die Vollendung der kantischen Philosophie oder das absolute Subjekt Fichtes, sondern die neue, in der Philosophie Fichtes durchgebrochene Freiheitserfahrung des Menschen und die durch sie mögliche neue Enthüllung des Seins. Diese Enthüllung leisten für ihn nicht mehr die Wesensbegriffe der Wissenschaften, sondern die Freiheitserfahrung des Menschen. „Das unmittelbar nur sich selbst gegenwärtige im Menschen“ ist der Ausgangspunkt des Denkens. Schelling wird sich — dem Zug der geistigen Zeitströmung und dem Einfluß des romantischen Kreises folgend — von diesem Ansatz sehr weit entfernen, um zuerst im idealistischen, dann im naturphilosophischen Denken Aufschluß zu suchen. Aber in zehn Jahren wird er in den „Untersuchungen . . .“ in einer tiefen Er-

regung zu ihm zurückkehren und in den „Weltaltern“ dann den großartigen, aber fragmentarischen Entwurf einer Seinsphilosophie vorlegen, in dem das Prinzip der Existenz die Urkraft des Seins, die erste Potenz ist, die alle Realität verbürgt und ohne die alles leere Abstraktion bleibt. Diese für kurze Zeit in den Vordergrund tretende Existenzphilosophie Schellings ist der Ansatz und das Präludium zu seiner späten Metaphysik.

Aus dem Gesagten lassen sich folgende beiden Elemente der „revolutionierten“ Philosophie erkennen: Einmal die Kritik an der Wissenschaft und an der rationalen und idealistischen Metaphysik. Dieses Denken begreift nur, was sich konstruieren läßt, das Ableitbare. Dies ist aber immer nur das Bedingte. Auch wo die Reihe des Bedingten durch ein Unbedingtes abgeschlossen wird, ist dieses damit noch nicht als solches begriffen. Dazu bedarf es eines anderen, neuen Denkens, das dem Unbedingten oder dem Sein schlechthin zugeordnet ist. Dies neue Verhalten des Geistes nennen die einen mit Kant Vernunft, Jacobi nannte es Gefühl und Glaube, Schelling intellektuale Anschauung, Kierkegaard das subjektive Denken. In allen Fällen ist eine ursprüngliche Art des Denkens gefordert. Zweitens: Dies Denken setzt nicht an bei Gott, noch bei den empirischen Gegebenheiten, nicht bei der Vernunft noch bei der Vernunftkritik, sondern beim Menschen, besonders bei seiner Freiheitserfahrung. Was den Menschen zum Menschen macht, ist die Urthat, durch die er er selbst ist und in der das Unbedingte gegenwärtig wird. Im Grenzfall ist die Freiheit die Quelle des Seins.

Schon hier im Ansatz der Romantik zeichnen sich also die beiden Zweige der Existenzphilosophie ab: der eine, dem es vor allem um den Wesenskern des Menschen (Freiheit, Ich-Du-Beziehung, Transzendenz) geht, und der andere, dem es in der Frage nach der Existenz vor allem um eine neue Enthüllung des Seins geht.

## II.

Doch zunächst zu Kierkegaard, der nicht mehr im Verbund der romantischen Bewegung aufwächst, sondern als Nachromantiker nur einzelne Einflüsse in sich aufnimmt, im übrigen aber ein Einzelner bleibt, dessen philosophische Position durch seine Gegnerschaft gegen Hegel bestimmt ist.

Hegel hatte inzwischen alle Tendenzen des Zeitalters in eine Synthese zu bringen gewußt, in der das spinozistische, das sensualistische, das rationalistische Denken samt dem kritischen und idealistischen Denken als Stufen und Erscheinungsweisen des Geistes einbezogen waren in ein System, das die kontinuierliche Entwicklung des Absoluten selbst darstellte. Damit waren die früheren Kritiker der Aufklärungsphilosophie und des Spinozismus überholt. Ihre Kritik war eingeordnet und untergebracht in einem neuen Identitätssystem, so daß ihre eben unterschiedene Frage nach dem unbedingten und unableitbaren Sein von neuem untergegangen war. Alle Unterschiede waren reduziert auf immanente Unterschiede innerhalb einer universalen Begriffsentwicklung. Mit dem Verschwinden des Unterschiedes des Ableitbaren vom Unableitbaren bestand auch keine Notwendigkeit mehr für einen neuen und besonderen Ansatz des Denkens. Dieser soeben in der Freiheitserfahrung gefundene Ansatz war auch überflüssig geworden; denn der Begriff begriff alles, auch sich selbst. Er war das Absolute. Vor dem Absoluten erwies sich aber auch die Freiheit wie alles andere als ein Moment im Gesamtprozeß. Damit hatte sich die romantische Korrektur zunächst als unwirksam erwiesen, und zwar nicht zufällig. Denn obwohl die Ansätze eines ursprünglichen

Denkens in der Romantik allenthalben aufblitzten, war sie doch schwankend und unentschieden und suchte, auch noch Idealismus und Idealismuskritik in einer unendlich befriedigenden Synthese zu vereinen. Diese Unentschiedenheit bewirkte, daß Hegels absolutes System die eben wiedergefundenen und mühsam festgehaltenen Distinktionen von neuem und radikal verwischen und aus dem Felde schlagen konnte.

Kierkegaards Gegenschlag ist aber nun von gleicher Radikalität. Wie Hegel die Vermittlung aller Unterschiede, so akzentuiert er radikal die Distinktion. In seinen Schriften läßt sich das genaue Gegenbild von Hegels System erkennen, welches Gegenbild man paradox als ein „System“ der absoluten Diskontinuität bezeichnen könnte. Die in diesem strikten Contra-Denken unvermeidliche Abhängigkeit vom Gegner läßt ihn aber die Wahrheit verfehlen: ihm verschärft sich die Distinktion zur Disjunktion. Mit einem radikalen Entweder-Oder zerschlägt er die Hegelsche Identität: entweder Gott oder Ich, entweder Endlichkeit oder Unendlichkeit, entweder Natur oder Geist. Dem Ort der Vermittlung aber stellt er gegenüber den Ort der Disjunktion. Vollzog sich die Vermittlung im Begriff, so vollzieht sich das Entweder-Oder in der Existenz. Das heißt: wenn überhaupt eine Synthese zwischen Endlichem und Unendlichem möglich ist, dann nicht die Synthese in einer spekulativ konzipierten Identität, stehe sie am Anfang oder am Ende oder am Anfang und am Ende des Systems, sondern dann nur, sofern der Einzelne in seinem zeitlichen Dasein zur ewigen Wahrheit entscheidend sich verhält. Dieser Bezug, dieses Hinausragen des Menschen in das, was nicht mehr menschlich, zeitlich, endlich und durch keine Synthese zu vermitteln ist, bedarf einer eigenen Benennung, die Kierkegaard in dem Wort Existenz findet. Der Ausgriff der Romantik nach dem Unendlichen kehrt also wieder, jedoch nicht, um seiner durch eine besondere Art des Denkens, der Anschauung oder des Gefühls inne zu werden, sondern um ihm *gegenüber* zu sein in einem geschichtlichen Verhalten. Die hinter dem Terminus „Unendlich“ sich verbergende, von Jacobi und Schelling auch ausdrücklich genannte Seinsfrage wird von Kierkegaard herübergeholt aus dem Bereich des Wissens in den Bereich des geschichtlichen Handelns des Einzelnen. Hier soll sie ihre Antwort finden, nicht durch das Denken, sondern durch das Verhalten, nicht für das Wissen, sondern für das Gewissen (Freiheit).

Damit zeigt sich nun auch die entscheidende Bestimmung, die Klarheit schafft für die Bedeutung des Terminus Existenz, so wie sie von Kierkegaard neu gewonnen wurde. Die Existenz ist demnach nicht der Mensch, noch Dasein oder Wesen des Menschen, noch der Mensch in seinem ethischen Handeln als solchem. Existenz ist der Mensch, sofern er in der Endlichkeit der einzige Erschließungspunkt des Unendlichen ist, indem er sich als Endlicher zum Unendlichen verhält. Das Wort Existenz zeigt von nun an an, daß die denkerische Durchdringung des Einzelnen in seinem geschichtlichen Verhalten d. h. in seiner Freiheit schlechthin verantwortlich geworden ist für die Frage nach dem Sein. Wissenschaftstheoretisch gesprochen zeigt das Wort Existenz seit Kierkegaard, ja schon seit Schelling an, daß das Sein des Menschen fundamentalontologische Bedeutung gewonnen hat; daß es der ursprüngliche Erschließungspunkt für das Transzendente ist, das die Wissenschaft und die Metaphysik spekulativ verschlossen hatten. Damit ist deutlich, daß das Wort Existenz anthropologisch keine Berechtigung hat, sondern nur Täuschungen (und Enttäuschungen) hervorruft. Wenn ich nach dem Wesen des Menschen frage und nach weiter nichts, dann ist die Antwort, das Wesen des Menschen sei die

Existenz, entweder terminologisch irrig oder geradezu metaphysisch falsch; in jedem Fall anthropologisch unergiebig und nichtssagend. Der Ausdruck Existenz ist erst da terminologisch berechtigt, wo das Wesen des Menschen relevant wird für das Sein selbst. — Dies zur Klärung des Wortgebrauchs.

Wenn also Kierkegaard das Wort Existenz gebraucht, so ist er nicht mit einer Wesensbestimmung des Menschen beschäftigt, sondern mit dem Zentralproblem der idealistischen Metaphysik, nämlich mit der Frage nach der Synthese von Endlichem und Unendlichem. Die Antwort Kierkegaards auf diese metaphysische Frage lautet, daß diese Synthese unmöglich sei; d. h. daß sie nicht gedacht, nicht spekulativ erschlossen werden kann. Die Glieder der Synthese sind völlig disparat; es gibt keine Vermittlung zwischen ihnen. Die Synthese dessen, was abgründig und absolut getrennt ist, ist eine unmögliche Synthese. Darum ist die Existenz, der Ort dieser Synthese, paradox. Die Existenz ist also die Realisierung des Paradox. Dadurch wird die Unmöglichkeit nicht überwunden, sondern sie wird gegenwärtig in einem unbegreifbaren, aber entschiedenen Handeln: Gehorsam, Opfer, Zeugnisgeben. Nur dem so Handelnden erschließt sich allenfalls das ganz Andere, aber nicht für das Wissen, sondern eben für die Existenz. Das Paradox ist darum der Angelpunkt des Kierkegaardschen Denkens, wie die Vermittlung der Angelpunkt des Hegelschen Denkens ist. Beide bezeichnen den Charakter der Synthese. Die Hegelsche Synthese vermittelt die Gegensätze und hebt sie am Ende auf; sie findet statt im Begriff. Die Kierkegaardsche Synthese erweist sich als Paradox; sie findet statt in der Existenz. Kierkegaard konstruiert die genaue Gegenposition.

Darin liegt nun auch seine Grenze. Wir haben hier nicht den Raum, die Kritik des paradoxen Denkens auszuführen und die Grenze Kierkegaards genauer zu bezeichnen (man vergleiche die Schriften von Peterson, Buber und Dempf). Diese Grenze bewirkt auf alle Fälle, daß das Denken abgeschnürt wird. So ist es gehindert, hegelianisch zu denken, es wird aber auch nicht frei für ein wahres Denken des Seins. Diese Grenze bewirkt darum in ihrer Konsequenz, daß auf Kierkegaard weder eine Theologie noch eine Philosophie zu gründen ist. Er ist ein Korrektiv, zweifellos ein unentbehrliches. Aber er selbst macht darauf aufmerksam, daß das Korrektiv keine Norm ist. Was er in einer Notiz von Luther sagt, trifft auch auf ihn zu: „Ein Korrektiv zur Norm gemacht, zum Ganzen, ist eo ipso in der zweiten Generation verwirrend. Und mit jeder Generation, wo es so weitergeht, muß es schlimmer werden, bis das Ende sein wird, daß dieses Korrektiv, das selbständig sich etabliert hat, genau das Gegenteil seiner ursprünglichen Bestimmung hervorbringt“ (Tagebücher, hrsg. v. Haecker, S. 539).

### III.

Erfüllt scheint diese trübe Prognose in dem heutigen Existentialismus französischer Prägung; denn er führt tatsächlich wieder zu einem Monismus zurück, der alles in der puren Existenz aufgehen läßt. Der Existentialismus ist kein Korrektiv mehr, sondern ein neuer Idealismus, ein umgekehrter, negativer Idealismus. Das wird frappant deutlich, wenn man ihn mit zeitgenössischen Charakterisierungen des Idealismus konfrontiert. Schlegel z. B. kennzeichnet in seinen Vorlesungen über die Entwicklung der Philosophie (hrsg. von Windischmann I. S. 290) den Idealismus durch folgende drei Eigenschaften: durch die Auflösung aller körperlichen Erscheinungen in leeren

Schein, durch die Willkür der Selbstbeschränkung, durch das Prinzip der Tätigkeit. Die gleichen Eigenschaften charakterisieren das existentialistische Denken; denn auch es löst alle natürlichen Dinge auf, nicht nur zu leerem Schein, sondern gar zu nichts; auch es nimmt die absolute Willkür in Anspruch, und auch sein Prinzip ist die Tat, die allererst die Existenz konstituiert, so wie die Urtat des idealistischen Ichs das Ich konstituiert.

Das absolute Ich des Idealismus und die absolute Existenz des Existentialismus sind zwar einander entgegengesetzt, aber als Brüder gleicher Herkunft. So enthalten Sätze, die Schlegel gegen Fichte richtet, häufig die treffendste Beschreibung des Existentialismus. Wenn dieser etwa charakterisiert würde als das System, worin die Existenz völlig isoliert, ihr alles, wodurch sie mit der gewöhnlichen Welt verwandt ist, weggenommen wird, so daß sie allein und völlig beraubt in absoluter Einsamkeit dasteht, dann ließe sich kaum vermuten, daß dieser Satz von Schlegel ist, mit der einzigen Aenderung, daß das Wort Geist durch Existenz ersetzt wurde. Aehnlich kennzeichnend ist folgender Satz, den ich wörtlich gebe: „Der Idealismus . . . ist ganz eigenes Produkt und Verdienst des Menschen, ein Versuch, was der menschliche Geist ohne fremde Beihülfe gegen alle Schwierigkeiten, die sich ihm entgegensetzen könnten, aus sich selbst hervorzubringen vermöchte, hat also . . . seinen Grund in der Freiheit, ist durchaus Werk der Freiheit“ (ibid. S. 303).

Die Komplementarität beider Absolutheitssysteme wird auch dadurch bestätigt, daß Schelling in seiner idealistischen Zeit vom absoluten Ich eben die Aussagen macht, die Sartre von der Existenz macht. Schelling sagt vom absoluten Ich, daß es alle Realität enthalte, einzige Substanz und Ursache von allem sei. Sein Wesen ist die Realität, oder wie er später sagen wird, „das Wesen ist seine eigene Tat“. Als moralischen Fortschritt aber bezeichnet Schelling damals die „Zernichtung“ von allem, was nicht absolutes Ich ist (Vom Ich . . . I. S. 192 ff., 195, 200); zu diesem „allem“ gehört nicht nur die Welt, auch der Mensch und die Persönlichkeit. Sartre könnte diesen Nihilismus kaum besser formulieren. Der Grund für die Komplementarität beider Denkweisen liegt darin, daß beide an der *distinctio realis* scheitern, indem die eine sie zur Seite der Essenz, die andere sie zur Seite der Existenz hin aufhebt. Sie scheitern also schon im Gebiet der Ontologie und sind beide, wenn es recht abgekürzt ausgedrückt werden darf, falsche Scholastik. Gegen eben diese falsche Scholastik richtet sich der Protest Kierkegaards.

Der Existentialismus kann also nicht als legitime Weiterführung des romantischen Ansatzes und der Kierkegaardschen Kritik gelten. Ebenso aber auch nicht eine bloße Existenzphilosophie im Sinne einer Existenzzerhellung oder einer existentialen Kategorienlehre; denn als der entscheidende Gehalt, den der neue Terminus Existenz zum Ausdruck bringt, wurde der Bezug auf die Seinsfrage festgestellt. Die Philosophie hat sich durch den Terminus Existenz nicht spezialisiert etwa auf eine absolute Ethik, auf eine Lehre von menschlichen Grundsituationen oder auf eine spezielle Kategorienlehre, sondern sie hat einen neuen Erschließungspunkt für die Grundfrage aller Philosophie, für die Frage nach dem Sein, gesucht und diesen in der Existenz finden wollen.

#### IV.

In der Tat ist bei Kierkegaard, Heidegger und Jaspers das Existenzproblem zwar der Einsatz und der Anlauf ihres Philosophierens; aber nur für be-

grenzte Zeit. Alle drei sprechen in späteren Jahren nicht mehr viel von der Existenz, sondern versuchen ein weiter greifendes Denken, dessen Ziel — wenn auch in verschiedener Weise — das „Sein“ ist.

Bei Kierkegaard ist dieser Versuch verdeckt und indirekt wie auch die Mitteilung. So verbirgt er sein Sprechen vom Sein teils in der Ironie, teils in einem dialektischen Sprechen vom Gegenteil der Seinsmöglichkeit. Was er z. B. in den „Philosophischen Brocken“ entfaltet, ist ein Denken des Paradox. Das „Problem der ‚Brocken‘“ aber ist die ewige Seligkeit, über die im geschichtlichen Verhalten des Einzelnen entschieden wird. Das ständig sich negierende Denken hat indirekt einen positiven Gegenstand: nämlich die mögliche Erschließung *des* Seins, das Kierkegaard „die ewige Seligkeit“ nennt. Auf eben diese Erschließung zielen auch andere pointierte Gegenbilder wie die „Krankheit zum Tode“, die Angst, das Aergernis. Worum es Kierkegaard immer geht, ist das Selbstsein. Aber auch der Ausdruck Selbstsein muß noch als ein Pseudonym für *das* Sein verstanden werden, dessen eigentlicher Name „Selig-Sein“ ist und das geschichtlich wird im Glauben. Der indirekte Inhalt der indirekten Mitteilung Kierkegaards ist: Das Sein ist das Selig-Sein.

Bei Jaspers zeigt sich der Schritt über die bloße Existenzphilosophie hinaus in einer breit entfalteten Lehre vom Seinswissen. Das Pathos dieser Lehre ist zunächst ein negatives: nämlich die Abwehr jedes gegenständlichen Denkens, damit „die Weite des Seinsbewußtseins“ gewonnen wird. Auch für ihn ist das Seinswissen indirektes Wissen. Positiv ist es ein ständiges Offenhalten, das er sprachlich durch eine mannigfaltige Dialektik, durch Hin- und Herwenden und durch ständiges Aufheben der Aussage zu wahren sucht.

Wie zeigt sich in dieser Aussageweise das Sein? Es ist nicht der Gegenstand, noch das Ganze des Seins, noch der Horizont, in dem das Ganze begegnet; (Horizont scheint der bildliche Ausdruck für eine Grundkategorie zu sein, so daß es sich hier noch um ein kategoriales Wissen, nicht um Seinswissen handeln würde.) Jaspers fährt im Bild fort: was jenseits des Horizontes zurückweichend sich entzieht, auch das will gewußt werden. So nennt er das Sein das Umgreifende (Von der Wahrheit, S. 38).

Der Ausdruck „das Umgreifende“ drückt eine Relation aus; denn ein Umgreifen gibt es nur in bezug auf das Umgriffene. Es drückt weiterhin eine Funktion aus, nämlich das „*periéchein*“. Das Sein wird von Jaspers bestimmt durch eine offene Funktion, die sich auf die Gegenstände unseres Bewußtseins bezieht, und zwar, wie sich zeigt, vornehmlich eine Einheitsfunktion. In welcher Weise aber kann solcher Bezug funktionieren? Diese Frage beantwortet er in seiner Lehre von den Weisen des Umgreifenden. Diese Weisen des Umgreifenden sind keine Kategorien, also Wissens- oder Seinsformen, sondern Weisen ursprünglicher Seinsgegenwärtigkeit für das Bewußtsein oder anders gesagt: transzendente Formen eines ursprünglichen Seinsbewußtseins. Das Sein wird gegenwärtig für das Bewußtsein in sieben Weisen, deren oberste die Vernunft ist: das Umgreifende des Umgreifenden, in dem alle Weisen des Umgreifenden ihre Einheit finden. In dieser Reflexion des Umgreifenden auf sich selbst schließt sich die Jasperssche Konzeption, wenn auch die Funktion der Vernunft ein ständiges Offenhalten der Systematik ist.

Wenn Jaspers das Sein als das Umgreifende deutet, die Weisen des Umgreifenden aber Formen der Seinsgegenwärtigkeit für die Vernunft sind, und schließlich das Umgreifende des Umgreifenden die Vernunft selbst ist, dann ist seine Philosophie letztlich nicht mehr Seinslehre, sondern Vernunftlehre; Logik. Ebenso wie die Vernunft noch einmal das Umgreifende umfaßt,

das das Sein selbst ist, so umgreift die Logik noch einmal die Ontologie (die unter dieser Oberherrschaft sich modifiziert zur „Periechontologie“). Damit hat seine Philosophie Richtung auf ein idealistisches Denken hin genommen. Dies bestätigt auch seine falsche Gotteslehre; denn was kann Gott noch sein, wenn die Vernunft das Umgreifende des Umgreifenden ist? Gott ist eben auch das Umgreifende des Umgreifenden (W., S. 690 ff.). Zwar behauptet Jaspers eine absolute Transzendenz von Gott und Welt; aber diese Transzendenz ist eine Transzendenz innerhalb der Logik. Sie ist die Transzendenz, die das Umgriffene zum Umgreifenden hat und die Weisen des Umgreifenden zum Umgreifenden des Umgreifenden haben. Innerhalb der Logik ist sie allerdings das „ganz Andere“ gegenüber allem. Gott ist aber so wie die Vernunft das „ganz Andere“. Beide sind das Umgreifende des Umgreifenden. Jaspers warnt ausdrücklich davor, sich durch die an sich richtige Kategorie des „ganz Anderen“ auf den nach seiner Ansicht falschen Gedanken bringen zu lassen, daß Gott gegenüber dem Sein der Welt ein anderes Sein sei (ibid.). Der Unterschied ist nur ein Unterschied des Bezugs und der Funktion.

Jaspers vermeidet zwar die Mißdeutung des Seins mit Hilfe der Verabsolutierung einer Kategorie. Das Sein ist ihm weder absolute Substanz, noch absolute Idee, noch absolutes Ich, noch absoluter Kosmos. Und doch setzt er etwas absolut: die Relation. Das Sein erschöpft sich in einem Bezug (das Umgreifende), das sich aber auf nichts mehr bezieht als auf sich selbst (das Umgreifende des Umgreifenden). Das Vermögen eines absoluten Bezuges zu sich selbst, der Reflexion in sich, ist aber die Vernunft. Sie erweist sich als das Wesen des Seins und galt ihm, wie er es kürzlich ausdrückte, stets als das eigentliche Philosophieren. So kehrt Jaspers vor seinen Ausgangspunkt zurück zu einer Vernunftphilosophie, die mit Hilfe einer alles beherrschenden Logik, eines eindringlichen Humanismus, aber eines höchst unklaren Theismus die Ungelöstheit der Frage nach dem Sein verdeckt. Die Existenzphilosophie hat Jaspers nicht das Sein erschlossen, sondern in neuer Weise die Vernunft.

## V.

Bei Heidegger war die Seinsfrage von vorneherein thematisch gestellt, und zwar ging auch sie aus von einer Kritik der Ontologie, von der er forderte (S. u. Z. S. 11), daß sie zuerst den Sinn von Sein zureichend geklärt haben müsse, ehe sie eine Kategorienlehre versuchen könne. Er warf ihr vor, daß sie sich dieser Fundamentalaufgabe nicht explicite zugewandt, sondern sie nur im Zuge des kategorialen Denkens implicite zu lösen versucht habe; daß sie also sozusagen eine *petitio principii* begangen habe. Heideggers Kritik war bei weitem nicht so radikal, wie die von Jaspers, der in seiner Philosophie von 1932 die Ontologie ganz verworfen hatte, wie auch seine ausdrückliche Hinwendung zu einer Seinslehre konsequent und nicht wie bei Jaspers reaktiv war. Heideggers Entwicklung war stetiger. Sie war von Anfang an bestimmt durch eine streng festgehaltene Distinktion: daß nämlich die Frage nach der kategorialen Struktur des Seienden und die Frage nach dem Sein selbst nicht die gleiche Frage sei; daß also die Seinsfrage nicht von der ontologischen Frage verschlungen werden dürfe, sondern eigens zu stellen und zu denken sei.

Diese besondere Frage beantwortet Heidegger nicht idealistisch; der fragende Geist trifft im Sein nicht auf sich selbst (qua Vernunft). Das Sein ist nicht absolutes Ich. Er beantwortet sie auch nicht ontologisch, indem er das

Sein als höchste Kategorie interpretiert. Er beantwortet sie auch nicht funktionalistisch, indem er im Sein nur eine Funktion wie etwa die des Umgreifenden erkennt. Was Heidegger zunächst findet, ist dies, daß der Mensch in einem besonderen Bezug zu dem steht, wonach er besonders fragt. Diesen Bezug nennt Heidegger Ek-sistenz; d. h. Hinausstehen, und zwar in das hier besonders zu Bedenkende, in das Sein. Er übernimmt also den Kierkegaard-schen Terminus in einer formal zutreffenden Weise; doch ist das grundlegende Ereignis, in dem das Sein allenfalls der Eksistenz sich erschließt, nicht so sehr das Handeln als das Denken — nicht das wissenschaftliche oder das kategoriale oder das metaphysische Denken, sondern ein ursprüngliches Denken, in dem das Sein selbst sich lichtet und zur Wahrheit kommt. So interpretiert Heidegger die Eksistenz als das „ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins“. Kraft der Reflexion und der Vernunft kann der Mensch nach dem Wesen der Dinge und seiner selbst und nach dem Strukturgefüge und Stufenbau alles Seienden fragen und forschen. Doch wenn die Substanz und der innere Bau von allem erforscht wäre, bliebe noch als letzte Frage offen: was denn das Sein sei; d. h. was es heiße, daß dieses durchforschte und erfahrene Ganze, dieses kosmische und geistige All „ist“, genauer: woher es komme und wohin es gehe, kurz, was der Sinn dieses „ist“ sei. Diese Offenheit des Menschen, die durch keine wissenschaftliche Antwort letztlich zu schließen ist, dieses Hinausgespanntsein, das in keinem philosophischen Resultat sich löst und durch keine Einheitslehre aufgelöst werden kann, dieser eigentümliche Bezug ist es — so meint Heidegger — der allem, was wir als Wesen des Menschen feststellen können: Lebendigkeit, Vernunft, Wille, seinen Grund gibt, auf den also auch noch das Personsein des Menschen sich gründet, kurz, auf dem das Wesen des Menschen schlechthin beruht. Darum sagt er: „Das ‚Wesen‘ des Menschen beruht in seiner Ek-sistenz“. ‚Beruhen‘ zeigt die doppelte Stufung an: das, was aufruht, ist das ‚Wesen‘ des Menschen; das, worin es ruht, ist das Offenstehen und der Bezug zum Sein. ‚Wesen‘ steht dabei in Anführungszeichen; d. h. es ist zwar das ‚alte‘ Wesen, die *ousia*, aber modifiziert durch die tiefere Bestimmung ihres Beruhens. Die Eksistenz ist also schon deswegen keine Kategorie (*existentia*), weil sie überhaupt nicht auf der Denkebene angetroffen wird, auf der es Kategorien gibt. Der zitierte Satz Heideggers sagt darum etwas ganz anderes als Sartres Satz *l'existence précède l'essence*; ein Satz, der es mit Kategorien zu tun hat, diese aber falsch einander überordnet und schließlich eine Kategorie verabsolutiert. Sartre denkt also gar nicht auf der Ebene, die Heidegger und Jaspers inne haben.

Für Heidegger ist die Ek-sistenz der Erschließungspunkt für das Sein, soweit es sich „lichtet“, wie er sagt. Dieses Lichten bewirkt Offenbarkeit, und diese ist das Wesen der Wahrheit. Daß in der Ek-sistenz sich das Sein erschließt und nur in ihr und durch sie, ist für Heidegger interessant. Hieraus ergeben sich allerdings auch Konsequenzen für eine Wesenslehre von Menschen; doch ist sie sekundär.

Der Antipode Heideggers innerhalb des Existenzdenkens ist darum Martin Buber, für den die fundamentalontologische Bedeutung der Existenz uninteressant und überdies fragwürdig ist. Er meint, die Philosophie samt ihren Disziplinen könne nicht auf eine solche Fundamentierung warten. Für Buber ist einzig wichtig die persönliche Selbstbesinnung des Menschen; damit meint er kein psychologisches Reflektieren oder objektives Selbstbeobachten, sondern eine Selbstbesinnung, bei der der Mensch „seine Subjektivität nicht

draußen läßt“, die sich in der Begegnung mit dem Du und als Lebensakt vollzieht. Aus solcher Selbstbesinnung geht hervor, was Buber philosophische Anthropologie nennt. Von ihr sagt er, sie sei das bleibende Vermächtnis Kants und die heute gebotene Aufgabe. Eine Aufgabe darüber hinaus, etwa daß solche Anthropologie eine Grundlegung der Metaphysik leisten könne, verneint er (vgl. Das Problem des Menschen, S. 15 ff.). Darum übt er Kritik an Heidegger; in manchem zutreffend, doch, wie bei solch völlig anderer Zielsetzung nicht anders zu erwarten war, unzulänglich. Die Orientierung dessen, der in einer persönlichen Selbstbesinnung zu einer Menschenlehre kommen will, und die Orientierung dessen, der in einer Erfahrung des Seinsbezugs ein Denken des Seins versucht, ist zu verschieden.

Was aber zeigt sich nun im Heideggerschen Versuch als das Sein? Negativ wurde schon abgegrenzt: das Sein ist keine Kategorie, auch nicht die höchste. Die andere negative Abgrenzung, die Heidegger trifft, ist die: das Sein ist nicht Gott.

Diese strengen Distinktionen scheinen mir das Wertvollste und Weiterführende in Heideggers Denken; denn sie treffen genau den neuzeitlichen Immanentismus und Atheismus. Er trennt die Frage nach der kategorialen Struktur und dem Stufenbau des Seienden von der Frage nach dem Sein selbst, und diese wiederum von der Frage nach Gott. Damit wendet er sich allerdings nicht nur gegen den Idealismus, sondern gegen die Metaphysik überhaupt; denn sie hatte geglaubt, in der Frage nach dem Seienden im Allgemeinen und im Ganzen die Frage nach dem Sein selbst, und in der Frage nach dem höchsten Seienden oder nach dem ipsum esse die Frage nach Gott beantwortet zu haben. Für Plato lag das Wesen der Dinge in den Ideen; das Sein selbst aber interpretierte er als die höchste Idee, und diese war das Göttliche. Zwar kannte er die Distinktionen, aber sie waren nur innerkosmische, wie auch der *Theos*, den er nennt, im obersten Bereich des kosmos noetos anzutreffen war. Unter den mannigfachen Bedeutungen der ersten der aristotelischen Kategorien, der *ousia*, wurde beherrschend die Bedeutung der geistigen Wesensform. Das Sein selbst verstand er darum als reine Form, und diese wiederum war das *Theion*. Die Metaphysik begnügte sich, das Sein insoweit zu erkennen, als es sich in den Ideen bzw. Wesensformen spiegelte; und da zeigte es sich als höchste Idee oder reine Form. Sie begnügte sich, Gott als die reine und absolute Spiegelung des Seins in sich selbst, als nous oder ipsum esse zu erkennen. Sie begnügte sich also mit der Feststellung relativer oder absoluter Spiegelungen, soweit sie im Bereich der Ontologie aufzufangen waren, und interpretierte das Sein und Gott durch diese Spiegelungen, ohne dem, was sich da spiegelt, explicite nachzufragen. Die Metaphysik war (auf das Absolute) angewandte Ontologie; die natürliche Theologie war (auf Gott) angewandte Metaphysik.

Damit nahm das abendländische Denken von vorneherein die Richtung auf einen Immanentismus hin. Dieser ist ursprünglich griechisch-heidnisch und als solcher geschichtsrichtig. Das christliche Denken setzte ihm durch einen das ganze geistige Leben durchdringenden Offenbarungsglauben eine Schranke; doch hat es deutlich die Gefährdung wahrgenommen, wie die heftigen christologischen Streitigkeiten, die unaufhörliche Diskussion des ontologischen Gottesbeweises und der das Frühmittelalter beherrschende Universalienstreit anzeigen. Als aber diese durch Glaubensstrenge gesetzte Schranke fiel, war die falsche Philosophie unvermeidbar. Spinoza setzte in großartigem Wurf die höchste Kategorie der Substanz als das Sein selbst

und dieses gleich Gott. Damit war der Immanentismus vollendet und der neuzeitliche Atheismus begründet. Er hat den großen Vorzug, methodisch völlig geschlossen zu sein; er kann more geometrico entwickelt werden und so als vollendete Wissenschaft auftreten. Dieser Vorzug wurde aber insofern ein Verhängnis, als von nun an die Anklage gegen die Wissenschaft einsetzte, die bis heute nicht verstummt ist; eine Anklage, die Jacobi scharf formuliert, wenn er sagt, es sei das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei (man darf hinzufügen, daß kein Sein sei). Es ist einleuchtend, daß, wenn der Monismus unwahr ist, die ebenmäßig geschlossene Methodik eines kategorialen Denkens gesprengt ist.

Das andere Verhängnis dieses Monismus aber ist, daß die Ontologie unter dieser Ueberlast, die ihr aufgebürdet wurde, zusammenbrechen mußte; und damit zerbrachen im 18. Jahrhundert auch die Spiegel, durch die allein das Sein und Gott philosophischen wahrgenommen wurden. Es kommt nicht nur zum Vergessen des Seins sondern zum Verlust des Seins, es bleibt nur das isolierte Ich. Und es kommt nicht nur zum Pantheismus, sondern zu Nietzsches Satz: Gott ist tot.

Dagegen steht ebenso wie der Ansatz der Romantik, die nach dem Sein selbst als der Quelle suchte und die Frage nach Gott ursprünglich stellen wollte, ebenso wie die Kritik Kierkegaards auch Heideggers Unterscheidung des Seins, das nicht das Seiende und das nicht Gott ist. Heidegger ist also gerade kein Atheist im neuzeitlichen Sinn des Wortes; d. h. so wie das Wort Atheismus von Spinoza über Fichte bis zu Nietzsche und Sartre gebraucht wurde; denn durch diese Unterscheidung trachtet er ebenso das Sein der Vergessenheit zu entreißen und die ihm eigentümliche Offenbarkeit zu entdecken und zur Geschichte zu bringen, wie die Frage nach dem Heiligen und nach Gott vorzubereiten.

## VI.

Was aber ist das Sein? Nach Heidegger zunächst „das transzendens schlechthin“, und zwar in bezug auf das Seiende. Es ist das „Anwesen“, das selbst nie ein „Anwesendes“ sein kann. Diese Bestimmungen des Seins sind relational auf das Seiende; d. h. daß das Anwesen als die Beziehung auf das Anwesende zu Wort kommt (Holzwege, S. 337). Das Sein als transzendens schlechthin geht aber in seinem Uebersteigen „nicht hinüber und zu einem anderen hinauf, sondern herüber zu ihm selbst und in das Wesen seiner Wahrheit zurück“ (Hw. 286). In diesem Rückbezug ist es „das Selbe, aber nicht das Gleiche“ (Hw. 341) wie die Unverborgenheit, die Wahrheit. Die Wahrheit aber wird licht im Denken; das macht die Geschichte des Seins aus. Das wesentliche Denken ist also ein Ereignis des Seins (Was ist Metaphysik, 5. Aufl. 43); man dürfte im Sinn Heideggers sagen, das Ereignis des Seins, worin es selbst offenbar wird. Darum erachtet er das Denken als gleich ursprünglich wie das Sein: „Es ist insofern Sein west“ (Hw. 325). Desgleichen die Sprache als „das Haus des Seins“.

Heidegger unternimmt es, wenn auch nicht in vollem Umfang so doch anfänglich zu sagen, was das Sein ist, und zwar in einem doppelten Bezug: einmal in dem Bezug, den das Anwesen zum Anwesenden hat, das Sein zum Seienden, dann in dem Bezug, den das Sein in seiner Wahrheit zu sich selbst gewinnt. Dabei droht aber das Denken des Seins, indem es sich zu sich selbst zurückwendet, in sich selbst sich zu schließen. Versperrt Heidegger damit aber nicht

den Weg des Denkens, den er gerade erst eröffnet hat? Schon hier im Ansatz zeigt sich die kritische Stelle dieses Denkens; d. h. die Stelle, an der die Wahrheit dieses Denkens in Frage oder richtiger zur Entscheidung gestellt ist.

Heidegger unterscheidet das Seiende vom Sein und dieses von Gott. Doch unternimmt er es, das Sein zu denken und zu sagen unter Absehung von Gott. Dies vor allem deshalb, weil er glaubt, daß erst „wenn zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat, und in seiner Wahrheit erfahren ist“, das Heilige genannt werden könne, das der Wesensraum der Gottheit sei: ein höchst ernster und theologisch bedeutsamer Gedanke, der an das Axiom *gratia supponit naturam* anklängt. Aber wie ist solches Absehen möglich? Ist es denn gleichgültig für das Denken des Seins, ob es Gott gibt? Wenn von Gott abgesehen wird, müssen dann nicht notwendig Sein und Denken sich ineinander einschließen? Kann das Sein in dieser eingeschlossenheit aber je offenbar werden? Wenn ich voraussetze: das Sein ist nicht Gott, und ich sehe nicht von Gott ab, ist es dann nicht ganz ausgeschlossen, daß Sein und Denken sich ineinander und füreinander schließen?

Wenn von Gott abgesehen wird, ist das Letzte, was gedacht werden kann, der Selbstbezug des Seins. Wenn aber Gott lebt und herrscht, was ist das Sein dann anders als der Bezug zu ihm? Wie anders wird es dann offenbar, als in der Realisierung dieses Bezuges? Dann allerdings ist die Wahrheit des Seins nichts anderes als die offenbare Realisierung dieses Bezugs des Geschaffenen zu Gott.

Wenn Heidegger fragt, was ist das Sein, und antwortet: „Es ist Es selbst“, so verstößt diese Antwort gegen seine Voraussetzung, daß das Sein nicht Gott ist. Wenn das Sein Gott ist, dann ist es Es selbst (reiner Selbstbezug). Wenn es keinen Gott gibt, dann ist es auch Es selbst. Wenn es aber Gott gibt, dann ist das Sein nicht Es selbst (reiner Selbstbezug), sondern eben der Bezug, in dem das Seiende zu Gott steht. In eben diesem Bezug und nur in ihm hat das Seiende Sein und Wahrheit.

Heidegger leugnet nicht Gott; nicht einmal eine natürliche Theologie, d. h. eine sich lictende Gegenwärtigkeit Gottes im Wesensraum des Heiligen. Aber seine Zurückhaltung ist radikal. Er übt sie sicher nicht, weil er die Frage nach Gott verachtet, sondern eben weil er sie achtet und nicht durch einen unzeitigen Zugriff des Denkens verderben möchte. Er übt sie, weil er anerkennt, daß dem Denken Grenzen gesetzt sind. Diese Zurückhaltung ist angesichts der allgemeinen, keineswegs zufälligen Gottlosigkeit und der radikalen Entwöhnung des philosophischen Denkens, über ein kategoriales Wissen sich hinauszuwagen, durchaus verständlich. Aber diese Zurückhaltung ist unmöglich in dem Augenblick, wo ich sagen will, was das Sein ist. Sie mag angehen, ja geboten sein, solange Unterscheidungen getroffen werden und die Aussage vorbereitet wird. Soll aber das Sein gedacht werden, geht es um die Wahrheit, dann verfälscht die Zurückhaltung und wird unter der Hand zu mehr als bloßer Zurückhaltung. Gewiß läßt sich erst aus der Wahrheit des Seins das Wesen des Heiligen denken und die Frage nach Gott zureichend stellen (Humanismusbrief 102). Aber auch umgekehrt: erst im Licht des Heiligen wird das Sein und der Sinn von Sein zureichend offenbar; und was das Heilige ist, wird nicht durch es selbst, sondern erst durch Gott offenbar, der der Heilige ist. Erst in diesem Licht wird die volle Wahrheit erfahren. Gerade das Pathos, zunächst das Sein rein aus sich selbst zu denken, verfälscht die Aussage; denn das Sein ist nur dann rein aus sich selbst zu denken, wenn es Gott nicht gibt. Denke ich das Sein endgültig als Lichtung

seiner selbst, so denke ich implicite, daß es Gott nicht gibt. Damit ist aber das Sein selbst wieder zum Absolutum geworden, das sich in der kreisenden Funktion des Selbstbezuges zu erfüllen sucht.

Heidegger bedroht seinen eigenen Ansatz. Die methodische Epochè ist unvereinbar mit der Größe des Vorhabens und weicht dem Wagnis aus, als welches Heidegger selbst das Sagen des Seins erkennt.

## VII.

Als Résumé ergibt sich:

1. Der Begriff der Existenz, den die Romantik entdeckte und dem Kierkegaard seine besondere Prägung gab, ist ein korrigierender und darüber hinaus ein propädeutischer Begriff. Er ist ein neuer Erschließungspunkt für das Denken des Seins, nicht der Zielpunkt.

2. Der aus der Existenzphilosophie sich ablösende Versuch einer neuen philosophischen Vergegenwärtigung des Seins stellt richtige Unterscheidungen auf, die das vom Griechentum sich herleitende Denken in dieser Strenge nicht kannte, noch kennen konnte, die aber unerlässlich sind, wenn der idealistischen, teils atheistischen, teils pantheistischen Metaphysik der Neuzeit begegnet werden soll.

3. Das Sagen des Seins selbst aber scheiterte bislang an der Frage nach Gott. Weder die Theosophie Schellings, noch das paradoxe Denken Kierkegaards kam zur Aussage. Jaspers aber, sofern er im Pathos des Offenhaltens jede Aussage sogleich wieder aufhebt, sagt im Grunde nichts (um eine Ausdrucksweise Petersons zu entlehnen, die dieser gegen die dialektische Theologie anwendet). Wo er aber aussagt, kehrt er zu einer Vernunftphilosophie zurück, in der das Sein wiederum verloren ist. Heideggers Zurückhaltung im Augenblick der Aussage aber droht seine Aussage im Beginn vergeblich zu machen.

Die Aufgabe, die mit der Existenzproblematik gestellt wurde, nämlich zu sagen, was das Sein ist, ist ungelöst. Sie wird auch nicht auf den bisher versuchten Wegen gelöst werden: weder der Theosoph, noch der radikale Kritiker, noch der, der sich zur Vernunft hin rettet, noch der, der im entscheidenden Augenblick der Aussage die Epochè übt, wird ihr genügen können. Doch ist der weitere Schritt des Denkens vorbereitet, und der Geist drängt dahin, daß er getan wird.

<sup>1)</sup> Sperrungen nicht bei Schelling.

# DAS BEZIEHUNGSGEFÜGE DER MENSCHLICHEN HANDLUNG UND DAS PROBLEM DER FREIHEIT

Von Otto Janssen

## I.

Von jeder Art des Geschehens, mag es sich „außer“ oder „in“ uns begeben, im dinglich-körperlichen oder auch seelischen Bereich vor sich gehen, ist menschliches Handeln oder Tun dadurch unterschieden, daß es unter der Urheberschaft eines Ichwesens von statten geht. Innerhalb eines Ganzen, das wir „Handlung“ nennen, bin ich Subjekt eines Vollzuges oder Geschehens, bin der „Wer“, der dieses Geschehen in Szene setzt und seinen Ablauf überwacht.

Was dieses „Ich“ seinem Wesen nach sei, ließe sich nur limitierend bestimmen. Es ist weder mit dem Ganzen unseres seelischen Lebens, noch mit einem seiner Bestände, wie etwa mit einem Gefühle, in eins zu setzen, es ist weder eine „Gestalt“, noch ein bloßer Beziehungspunkt „gnoseologischer“ Intentionen, oder eine bloße „Mitte“ für alles, was in den Kreisbestand des „Mein“ gehört. Ohne Zweifel stellt es, erlebensmäßig besehen, eine letzte Instanz dar, die vielleicht nicht im Wirklichkeitssinne, sicher aber in dem ihrer bloßen Daseinsoffenbarung unrückführbar und unvergleichlich ist. Von dem Geschehen aber, dessen Urheber es ist, und das es in unaufhebbarer Weise mit sich zu führen scheint, läßt sich das Ich jeder Zeit unterscheidend — nicht etwa scheidend zur Abhebung bringen, mag es im Augenblick auch zurückstehen oder der Beachtung entgehen. Allein es wäre jedem Aufweis zuwider, wollte man behaupten, daß das Geschehen so etwas, wie ein Primat gegenüber seinem Urheber bekunde, sei es im Sinne seiner „ursprünglichen“ Selbständigkeit, sei es in dem, daß dieser Urheber gleichsam in das Geschehen eingeschmolzen sei und sich nur auf eine beachtliche Rückwendung hin ihm entwinde.<sup>1)</sup>

Wie aber soll ein Geschehen, das sich im Ganzen der Handlung an ein Ich bindet, verstanden werden? — Sicher nicht nach Art eines wie immer beschaffenen Vorganges, in dem ein dingliches oder nichtdingliches Etwas begriffen ist, und sollte auch dieser Vorgang rein aus diesem Etwas selber erfolgen, und nicht so, das er durch ein Anderes, außer ihm Seiendes, als ursächlich „bewirkt“ zu gelten hätte. Mutete es uns doch fremd an, zu sagen, es sei das *Ich* (das ich selbst bin), das sich bewege, das wandere, klettere oder rudere, oder andererseits urteile, über die Lösung einer Aufgabe nachsinne usw. In solchen Wendungen, die wie von einem bloßen Vorgang reden, in welchem das Ich begriffen sein soll, geht nur verloren, was die Eigentlichkeit

solcher Ich-Bindung ausmacht: nämlich daß *Ich* in einem unvergleichlichen Sinne *Urheber* all' solchen Geschehens bin, d. h. eben jener „*Wer*“, der solches Geschehen als *sein* Geschehen, *seinen* Vollzug in Szene setzt. Und solcher Urheberschaft Rechnung tragend, sage ich vielmehr: *ich* bewege mich, gehe, oder auch: *ich* sinne über die Lösung einer Aufgabe nach. Nicht anders aber ist es, wenn ich statt vom *Ich*, von der „*Person*“ oder gar vom „*Menschen*“ die Rede gehen ließe. Würde ich dem „*Menschen*“ die Urheberschaft seiner Vorzüge aufbürden, so müßte ich dennoch durch die Ganzheit dieses Menschentums gleichsam hindurchstoßen, um letsztinnig immer wieder auf die eigentliche Urheberschaft des *Ich* zu gelangen: *Ich* bin es, der inmitten eines, dieses *Ich* unabwendbar fundierenden seelischen Lebens und — schon mehr als bildlich gesehen — „in“ einer Leiblichkeit befindlich, die Funktion seiner Urheberschaft ausübt.

Daß solches urhebermäßige Verhalten des *Ich* zu dem, was es von sich aus tut oder begehrt, erlebensmäßig und im aktuellen Vollzuge nicht als Weise der Ursächlichkeit zu verstehen sei, erhellt schon aus der einfachen Tatsache, daß dieses *Ich* — sollte dem Sinn ursächliche Beziehung Genüge geschehen — selber in einem Vorgang, einer Veränderung, begriffen sein müßte —, eine Forderung, der die Tatsachen in keiner Weise entsprechen. Zwar kann das *Ich* in einem Vorgang, und damit auch in einen Nexus der Ursächlichkeit wie eingelassen erscheinen: so wenn es sich an ein triebhaftes oder affektgeleitetes Geschehen „willenlos“ hingeeben findet. Aber das wäre ein völlig anderes Verhalten, als wenn es, selber gleichsam unbewegt „vor“ seinen Vollzügen „stehend“, sich zum „*Wer*“, zum Urheber der letzteren aufwirft. Jeder Zeit von ihnen abhebbar, „fühle“ ich mich vielmehr, soweit ich Urheber bin, *dauernd* und als der eine und selbe „vor“ meinen, noch so unterschiedenen und unterschieden gerichteten Vollzügen befindlich als das *gleichbleibende* und beharrende Subjekt meines Tuns. Ja ich möchte glauben, daß ich mir um so mehr als Urheber meiner Vollzüge vorkomme, je ausdrücklicher ich meiner selbst als eines Beharrenden und sich beharrend von ihnen Absetzenden bewußt werde. Denn auch *der* Gedanke ist unhaltbar, als vermöge sich das *Ich* — um ein bedenkliches Modewort unserer Zeit zu verwenden — erst aus der Handlung zu „erschließen“, so als hocke es seinen Vollzügen wie von rückwärts auf und werde erst mit ihnen zum Leben erweckt, oder das schon erweckte werde erst im Rückblick auffällig und in seinem Eigendasein abgesondert, nachdem es bis dahin verdeckt und im Strom des Geschehens verloren gewesen sei.

Eine der letzten Bestimmtheitsweisen unseres seelischen und personalen Lebens in sich bergend, stellt die Urheberschaft, dieses In-Szene-setzen des eigenen Tuns, eine unumgängliche Bedingung jeder wahrhaften Handlung dar und läßt diese gegenüber allen handlungsähnlichen Vollzügen als etwas Unvergleichliches zur Abhebung gelangen. Reflexbewegungen, Automatismen und selbst triebhafte Vorgänge, welch' letztere nur selten in aller Reinheit erfolgen mögen, ermangeln der Urheberschaft und schließen somit die Handlung aus. Wiewohl aber die wahrhafte, d. h. auf Ziele und Zwecke ausgehende Handlung, nicht ohne einen Urheber vor sich geht, würde der Sinn der Urheberschaft noch nicht den der wahrhaften Handlung — und nur von ihr wird im Folgenden die Rede sein — in sich beschließen. Können doch, zumal belanglose und kurz geplante Vollzüge, die noch ziel- und zwecklos geschehen, gleichwohl unter der Urheberschaft unserer selbst von statten gehen. Urheber einer Handlung zu sein bedeutet endlich noch nicht sie zu

wollen. Während die willentliche Handlung zugleich die Urheberschaft des Wollenden offenbar macht, mag es Handlungen geben, die ohne den fühlbaren Einsatz unserer Willentlichkeit verlaufen, derart, daß jene, in Ermangelung eines vorgängigen und Stellung nehmenden Willens, noch nicht zu einem automatischen oder auch nur triebhaften Geschehen abzusinken brauchten. Nur die wahrhafte, d. h. auf Ziele und Zwecke gerichtete *Handlung* dürfte ohne den Einsatz willentlicher Stellungnahme, so schwach dieser auch „fühlbar“ würde, schwerlich auskommen.

Sollten hier noch gewisse Zweifel auftauchen: niemals dürfte wohl ein Zweifel *darüber* bestehen, ob wir — erlebnismäßig und je im Einzelfalle — *Urheber* eines noch so beiläufigen Geschehens sind oder nicht, denn hier verfügen wir über ein ungemein feines und zuverlässiges Unterscheidungsvermögen, das uns in beinahe unfehlbarer Weise sagt, ob ich ein „*Wer*“ bin der als „Subjekt“ zu einem Vollzuge ansetzt oder ein bloßes „*Was*“, mit dem oder *an* dem etwas geschieht. Ueber diese Urheberschaft aber wissen wir nichts, als was im Erlebensbereich und somit im „Felde des Daseienden“ sich begibt. Indem ich etwa meinen Arm hebe, bin ich Urheber dieser Bewegung, die unter gewissen Sensationen qualitativer und intensiver Art „in“ meinem Arme vor sich geht. Was hier „im Grunde“ geschehen mag — Vorgänge im Zentralnervensystem, Innervationen und periphere Vorgänge in den Muskeln und Sehnen usw. —: von den hier bedingenden Umständen weiß ich erlebnismäßig und in meinem Urheber-sein nicht das geringste, ja ich würde nicht einmal einen Hinweis auf sie vorfinden. Urheberschaft im Erlebnissinne ist etwas ganz und gar Eigenartiges, dem sich in einem physiologischen und gleichwohl solches Erleben irtigend bedingenden Bereich, nichts Vergleichbares zur Seite stellen ließe.

Urhebermäßiger Vollzug wird durch etwas, *was nicht ohne weiteres schon in diesen Vollzug einbeschlossen ist*, nämlich durch Ziel und Zweck zur wahrhaften *Handlung*. Diese meine Handlung geht unter meiner Urheberschaft auf die Verwirklichung eines vorerfaßten Zieles aus, es ist ein Vollzug, der unter meiner Führung verläuft und Richtung auf etwas nimmt, das ich durch eben jenen Vollzug zu verwirklichen trachte. Dieses Ziel ist allemal ein Sachverhalt, niemals aber ein „Gegenstand“, wenn auch im weitesten Sinne des Wortes. So wäre das Gasthaus zum Beispiel bloßer *Endpunkt* meiner Wanderung, nicht aber eigentlich ihr *Ziel*, welches letzteres vielmehr darin bestünde, daß ich das Gasthaus *erreiche*. Eben diese Erreichung durch mich ist es, auf die ich durch die Handlung, die hier eine „äußere“ Handlung ist, hinaus will. Lassen wir die urhebermäßige und auf ein Ziel hin gerichtete Handlung schlechtweg als Willenshandlung gelten, so tritt diese Tatsache noch um vieles deutlicher zu Tage, wäre es doch sinnlos, zu meinen, daß das Gasthaus *als solches* willentlich und zufolge einer Handlung bezielt sein könnte. Wie aber verhält es sich mit dem Ziele selber? —

Das Ziel, das ich urhebermäßig und durch eine Handlung zu verwirklichen trachte, liegt allemal über die Bestimmtheit seines evidenten und gegenwärtigen Daseins hinaus und bleibt nur „*gedanklich*“ erfaßbar oder, wie wir es in anderem Zusammenhange und in sehr eingehenden Untersuchungen über Wesen und Probleme solcher Uebersteigerung des „Daseinsfeldes“ bezeichneten: „*im Begriffe*“<sup>2)</sup> seines wie immer verstandenen Seins wie seines Soseins gelegen. Dies sowohl wie die Hinsichten solcher Uebersteigerung oder „*Transzendenz*“ aber möge hier übergangen werden.